CRITIQUE DE L'IDEOLOGIE LIBERALE

Alain de Benoist

N'étant pas né de l'œuvre d'un seul homme, le libéralisme ne s'est jamais présenté comme une doctrine unifiée. Les auteurs qui s'en sont réclamés en ont donné des interprétations parfois divergentes, sinon contradictoires. Cependant, il fallait bien qu'il y ait entre eux suffisamment de points communs pour qu'on puisse les considérer les uns et les autres comme des auteurs libéraux. Ce sont précisément ces points communs qui permettent de définir le libéralisme en tant qu'école. Le libéralisme est d'une part une doctrine économique, qui tend à faire du modèle du marché autorégulateur le paradigme de tous les faits sociaux : ce qu'on appelle le libéralisme politique n'est qu'une manière d'appliquer à la vie politique des principes déduits de cette doctrine économique, laquelle tend précisément à limiter le plus possible la part du politique. (C'est en ce sens que l'on a pu dire qu'une « politique libérale » était une contradiction dans les termes). D'autre part, le libéralisme est une doctrine qui se fonde sur une anthropologie de type individualiste, c'est-à-dire qu'elle repose sur une conception de l'homme comme être non fondamentalement social.

Il se trouve que ces deux traits caractéristiques, qui possèdent l'un et l'autre un versant descriptif et un versant normatif (l'individu et le marché sont à la fois décrits comme des données de fait et présentés comme des modèles), sont directement antagonistes des identités collectives. Une identité collective ne saurait en effet s'analyser de manière réductionniste, comme la simple somme des caractéristiques que possèdent des individus rassemblés au sein d’une collectivité donnée. Elle requiert que les membres de cette collectivité aient la claire conscience que leur appartenance englobe ou excède leur être individuel, c'est-à-dire que leur identité commune résulte d'un effet de composition. Or, dans la mesure où il se fonde sur l'individualisme, le libéralisme tend à briser tous les liens sociaux qui vont au-delà de l'individu.

Quant au fonctionnement optimal du marché, il implique que rien n'entrave la libre circulation des hommes et des marchandises, c'est-à-dire que les frontières soient tenues pour inexistantes, ce qui contribue encore à la dissolution des structures et des valeurs partagées. Cela ne signifie pas, bien entendu, que des libéraux n'aient jamais pu défendre des identités collectives. Mais cela signifie qu'ils n'ont pu le faire qu'en contradiction avec les principes dont ils se réclamaient.

*

Louis Dumont a bien montré le rôle joué par le christianisme dans le passage en Europe d'une société traditionnelle de type holiste à une société moderne de type individualiste. Dès l'origine, le christianisme pose l'homme comme un individu qui, avant toute autre relation, est en relation intérieure avec Dieu et qui peut désormais espérer faire son salut grâce à sa transcendance personnelle. Dans cette relation avec Dieu s'affirme la valeur de l'homme en tant qu'individu, valeur au regard de laquelle le monde se trouve nécessairement abaissé ou dévalué. L'individu est par ailleurs, à l'égal de tous les autres hommes, titulaire d'une âme individuelle. Egalitarisme et universalisme s'introduisent ainsi sur un plan ultramondain : la valeur absolue que l'âme individuelle reçoit de sa relation filiale à Dieu est partagée par toute l'humanité.

Marcel Gauchet a repris ce constat d'un lien de causalité entre l'émergence d'un Dieu personnel et la naissance d'un *homme intérieur*, dont le sort dans l'au-delà ne dépend que de ses agissements individuels, et dont l'indépendance s'amorce déjà dans la possibilité d'une relation intime avec Dieu, c'est-à-dire d'une relation qui n'engage que lui seul. « Plus Dieu s'éloigne en son infini, écrit Gauchet, plus le rapport avec lui tend à devenir purement personnel, jusqu'à exclure toute médiation institutionnelle. Elevé à son absolu, le sujet divin n'a plus de légitime répondant terrestre que dans la présence intime. Ainsi l'intériorité de départ devient-elle carrément individualité religieuse »[1].

L'enseignement paulinien révèle une tension dualiste qui fait du chrétien, sur le plan de sa relation avec Dieu, un « individu hors du monde » : devenir chrétien implique en quelque façon de renoncer au monde. Cependant, dans le cours de l'histoire, l'individu hors du monde va progressivement contaminer la vie mondaine. Au fur et à mesure qu'il acquerra le pouvoir de conformer le monde conformément à ses valeurs, l'individu qui se posait au départ comme hors de ce monde va revenir progressivement s'y immerger pour le transformer en profondeur. Le processus s'effectuera en trois étapes principales. Dans un premier temps, la vie dans le monde n'est plus refusée, mais relativisée : c'est la synthèse augustinienne des deux cités. Dans un second temps, la papauté s'arroge une puissance politique et devient elle-même puissance temporelle. Enfin, avec la Réforme, l'homme s'investit

totalement dans le monde, où il travaille à la gloire de Dieu en recherchant un succès matériel qu'il interprète comme la preuve même de son élection. Le principe d'égalité et d'individualité, qui ne fonctionnait initialement que dans le registre de la relation avec Dieu, et pouvait donc encore coexister avec un principe organique et hiérarchique structurant le tout social, va ainsi se trouver progressivement ramené sur terre pour aboutir à l'individualisme moderne, qui en représente la projection profane. « Pour que naisse l'individualisme moderne, écrit Alain Renaut exposant les thèses de Louis Dumont, il faudra que la composante individualiste et universaliste du christianisme vienne pour ainsi dire “contaminer” la vie moderne, au point que progressivement les représentations s'unifieront, le dualisme initial s'effacera et “la vie dans le monde sera conçue comme pouvant être entièrement conformée à la valeur suprême” : au terme de ce processus, “l'individu-hors-le-monde sera devenu le moderne individu-dans-le-monde” »[2].

La société organique de type holiste aura alors disparu. Pour reprendre une distinction célèbre, on sera passé de la communauté à la société, c'est-à-dire à la vie commune conçue comme simple association contractuelle. Ce ne sera plus le tout social qui viendra en premier, mais des individus titulaires de droits individuels, liés entre eux par des contrats rationnels intéressés.

Un important moment de cette évolution correspond au nominalisme, qui affirme au XIVe siècle, avec Guillaume d'Occam, qu'aucun être n'existe au-delà de l'être singulier. Un autre moment-clé correspond au cartésianisme, qui pose déjà, dans le champ philosophique, l'individu tel qu'il sera plus tard supposé par la perspective juridique des droits de l'homme et par celle, intellectuelle, de la raison des Lumières. A partir du XVIIIe siècle, cette émancipation de l'individu par rapport à ses attaches naturelles sera régulièrement interprétée comme marquant l'accession de l'humanité à l'« âge adulte », dans une perspective de progrès universel. Sous-tendue par la pulsion individualiste, la modernité se caractérisera au premier chef comme le processus par lequel les groupes de parenté ou de voisinage, et les communautés plus larges, se désagrègeront progressivement pour « libérer l'individu », c'est-à-dire en fait pour dissoudre tous les rapports organiques de solidarité.

*

Etre humain, cela a signifié de tout temps s'affirmer à la fois comme une personne et un être social : dimension individuelle et dimension collective ne sont pas identiques, mais sont indissociables. Dans la perception holiste, l'homme se construit lui-même sur la base de ce dont il hérite et en référence au contexte social-historique qui est le sien. C'est à ce modèle, qui est le modèle le plus général de l'histoire, que l'individualisme, qu'il faut regarder comme une particularité de l'histoire occidentale, vient directement s'opposer.

Au sens moderne du terme, l'individualisme est la philosophie qui considère

l'individu comme la seule réalité et le prend comme principe de toute évaluation. Cet individu est considéré en soi, abstraction faite de tout contexte social ou culturel. Tandis que le holisme exprime ou justifie la société existante en référence à des valeurs héritées, transmises et partagées, c'est-à-dire en dernière analyse en référence à la société elle-même, l'individualisme pose ses valeurs indépendamment de la société telle qu'il la trouve. C'est pourquoi il ne reconnaît aucun statut d'existence autonome aux communautés, aux peuples, aux cultures ou aux nations. Dans ces entités, il ne voit que des sommes d'atomes individuels et pose que seuls ces derniers possèdent de la valeur.

Cette primauté de l'individu sur la collectivité est à la fois descriptive, normative, méthodologique et axiologique. L'individu est censé venir en premier, soit qu'on le suppose antérieur au social dans une représentation mythique de la « pré-histoire » (antériorité de l'état de nature), soit qu'on lui attribue un simple primat normatif (l'individu est ce qui vaut le plus). Georges Bataille affirmait qu'« à la base de chaque être, il existe un principe d'insuffisance ». L'individualisme libéral affirme au contraire la pleine suffisance de l'individu singulier. Dans le libéralisme, l'homme peut s'appréhender comme individu sans avoir à penser sa relation à d'autres hommes au sein d'une socialité primaire ou secondaire. Sujet autonome, propriétaire de lui-même, mû par son seul intérêt particulier, il se définit, par opposition à la personne, comme un « être moral, indépendant, autonome et ainsi essentiellement non social »[3].

Dans l'idéologie libérale, cet individu est titulaire de droits inhérents à sa « nature », dont l'existence ne dépend en aucune façon de l'organisation politique ou sociale. Les gouvernements se doivent de garantir ces droits, mais ils ne sauraient les fonder. Etant antérieurs à toute vie sociale, ils ne sont pas immédiatement assortis de devoirs, car les devoirs impliquent précisément qu'il y ait un début de vie sociale : pas de devoir envers autrui s'il n'y a pas déjà d'autrui. L'individu est ainsi lui-même la source de ses propres droits, à commencer par le droit d'agir librement selon le calcul de ses intérêts particuliers. Il se trouve alors « en guerre » avec tous les autres individus, puisque ceux-ci sont censés agir de la même façon au sein d'une société conçue elle-même comme un marché concurrentiel.

Les individus peuvent bien choisir de s'associer entre eux, mais les associations qu'ils forment ont un caractère conditionnel, contingent et transitoire, puisqu'elles restent suspendues au consentement mutuel et n'ont d'autre but que de mieux satisfaire les intérêts individuels de chacune des parties. La vie sociale, en d'autres termes, n'est plus affaire que de décisions individuelles et de choix intéressés. L'homme se comporte comme un être social, non parce que cela est dans sa nature, mais parce qu'il est censé y trouver son avantage. S'il n'y trouve plus d'avantage, il peut à tout moment (en théorie du moins) rompre le pacte. C'est même dans cette rupture qu'il

manifestera le mieux sa liberté. Par opposition à celle des Anciens, qui consistait d'abord dans la possibilité de participer à la vie publique, la liberté des Modernes réside en effet avant tout dans le droit de s'en retirer. C'est pourquoi les libéraux tendent toujours à donner de la liberté une définition synonyme d'indépendance[4]. Ainsi Benjamin Constant célèbre-t-il « la jouissance paisible de l'indépendance individuelle privée », ajoutant que « les hommes n'ont besoin, pour être heureux, que d'être laissés dans une indépendance parfaite, sur tout ce qui a rapport à leurs occupations, à leurs entreprises, à leur sphère d'activité, à leurs fantaisies »[5]. Cette « jouissance paisible » est à comprendre comme droit de faire sécession, droit de n'être tenu par aucun devoir d'appartenance ni par aucune de ces allégeances qui, en certaines circonstances, peuvent en effet se révéler incompatibles avec l'« indépendance privée ».

Les libéraux insistent tout particulièrement sur l'idée que les intérêts individuels ne doivent jamais être sacrifiés à l'intérêt collectif, au bien commun ou au salut public, notions qu'ils considérent comme inconsistantes. Cette conclusion découle de l'idée que seuls les individus ont des droits, tandis que les collectivités, n'étant que des additions d'individus, ne sauraient en avoir aucun qui leur appartienne en propre. « L'expression “droits individuels” est une redondance, écrit ainsi Ayn Rand : il n'y a aucune autre source de droits »[6]. « L'indépendance individuelle est le premier des besoins modernes, affirmait encore Benjamin Constant. En conséquence, il ne faut jamais en demander le sacrifice pour établir la liberté politique »[7]. Avant lui, John Locke déclarait qu'« un enfant ne naît sujet d'aucun pays », puisque, devenu adulte, « il est dans la liberté de choisir le gouvernement sous lequel il trouve bon de vivre, et de s'unir au corps politique qui lui plaît le plus »[8].

La liberté libérale suppose ainsi que les individus puissent faire abstraction de leurs origines, de leur environnement, du contexte dans lequel ils vivent et où s'exercent leurs choix, c'est-à-dire de tout ce qui fait qu'ils sont tels qu'ils sont, et non pas autrement. Elle suppose en d'autres termes, comme le dit John Rawls, que l'individu soit toujours antérieur à ses fins. Rien ne démontre pourtant que l'individu puisse s'appréhender lui-même comme un sujet libre de toute allégeance, affranchi de tout déterminisme. Rien ne démontre d'ailleurs non plus qu'il préfèrera en toutes circonstances la liberté à tout autre bien. Une telle conception ignore par définition les engagements et les attaches qui ne doivent rien au calcul rationnel. C'est une conception purement formaliste, qui ne permet pas de rendre compte de ce qu'est une personne réelle.

L'idée générale est que l'individu a le droit de faire tout ce qu'il veut aussi longtemps que l'usage qu'il fait de sa liberté ne vient pas limiter celle des autres. La liberté se définirait ainsi comme pure expression d'un désir n'ayant d'autre limite théorique que l'identique désir d'autrui, l'ensemble de ces désirs étant médiatisé par les échanges économiques. C'est ce qu'affirmait déjà Grotius, théoricien du droit naturel, au XVIIe siècle : « Il n'est pas contre la

nature de la société humaine de travailler à son propre intérêt, pourvu qu'on le fasse sans blesser les droits d'autrui »[9]. Mais c'est évidemment une définition irénique : presque tous les actes humains s'exercent d'une façon ou d'une autre aux dépens de la liberté d'autrui, et il est en outre quasiment impossible de déterminer le moment où la liberté d'un individu peut être considérée comme entravant celle des autres.

La liberté des libéraux est en fait avant tout liberté de posséder. Elle ne réside pas dans l'être, mais dans l'avoir. L'homme est dit libre dans la mesure où il est propriétaire —et d'abord propriétaire de lui-même. Cette idée que la propriété de soi détermine fondamentalement la liberté sera d'ailleurs reprise par Marx[10].

Alain Laurent définit la réalisation de soi comme une « insularité ontologique dont la fin première réside dans la recherche de son bonheur propre »[11]. Pour les auteurs libéraux, la « recherche du bonheur » se définit comme la libre possibilité de toujours chercher à maximiser son meilleur intérêt. Mais le problème se pose aussitôt de savoir ce qu'il faut entendre par « intérêt », d'autant que les tenants de l'axiomatique de l'intérêt se préoccupent rarement d'en évoquer la genèse ou d'en décrire les composantes, pas plus qu'ils ne se demandent si tous les acteurs sociaux sont au fond mus par des intérêts identiques ou si leurs intérêts sont commensurables et compatibles entre eux. Poussés dans leurs retranchements, ils ont tendance à donner du terme une définition triviale : l'« intérêt » devient chez eux synonyme de désir, de projet, d'action orientée vers un but, etc. Toute chose devenant « intérêt », même l'action la plus altruiste, la plus désintéressée, peut être alors définie comme égoïste et intéressée, puisqu'elle répond à l'intention volontaire (au désir) de son auteur. Mais en réalité, il est clair que pour les libéraux, l'intérêt se définit d'abord comme un avantage matériel qui, pour être apprécié comme tel, doit pouvoir être calculable et quantifiable, c'est-à-dire pouvoir s'exprimer sous l'horizon de cet équivalent universel qu'est l'argent.

On ne peut dès lors s'étonner que la montée de l'individualisme libéral se soit traduite, d'abord par une dislocation progressive des structures d'existence organiques caractéristiques des sociétés holistes, ensuite par une désagrégation généralisée du lien social, et enfin par une situation de relative anomie sociale, où les individus se retrouvent à la fois de plus en plus étrangers les uns aux autres et potentiellement de plus en plus ennemis les uns des autres, puisque pris tous ensemble dans cette forme moderne de « lutte de tous contre tous » qu'est la concurrence généralisée. Telle est la société décrite par Tocqueville, dont chaque membre, « retiré à l'écart, est comme étranger à tous les autres ». L'individualisme libéral tend à détruire partout la sociabilité directe, qui a longtemps empêché l'émergence de l'individu moderne, et les identités collectives qui lui sont associées. « Le libéralisme, écrit Pierre Rosanvallon, fait en quelque sorte de la dépersonnalisation du monde les conditions du progrès et de la liberté »[12].

*

Le libéralisme doit pourtant bien reconnaître l'existence du fait social. Mais plutôt que de se demander pourquoi il y a du social, les libéraux se sont surtout préoccupés de savoir comment celui-ci peut s'établir, se maintenir et fonctionner. La société, on le sait, n'est pas selon eux une entité différente de la simple addition de ses membres (le tout n'est rien d'autre que la somme de ses parties). Elle n'est que le produit contingent des volontés individuelles, un simple assemblage d'individus cherchant tous à défendre et à satisfaire leurs intérêts particuliers. Son but essentiel est donc de régler les rapports d'échanges. Cette société peut être conçue, soit comme la conséquence d'un acte volontaire rationnel initial (c'est la fiction du « contrat social »), soit comme le résultat du jeu systémique de la totalité des actions produites par les agents individuels, jeu régulé par la « main invisible » du marché, qui « produit » le social comme la résultante non intentionnelle des comportements humains. L'analyse libérale du fait social repose ainsi, soit sur l'approche contractuelle (Locke), soit sur le recours à la « main invisible » (Smith), soit encore sur l'idée d'un ordre spontané, non subordonné à un quelconque dessein (Hayek).

Les libéraux développent tous l'idée d'une supériorité de la régulation par le marché, qui serait le moyen le plus efficace, le plus rationnel, et donc aussi le plus juste, d'harmoniser les échanges. En première approche, le marché se présente donc avant tout comme une « technique d'organisation » (Henri Lepage). Du point de vue économique, il est à la fois le lieu réel ou s'échangent les marchandises, et l'entité virtuelle où se forment de manière optimale les conditions de l'échange, c'est-à-dire l'ajustement de l'offre et de la demande et le niveau des prix.

Mais les libéraux ne s'interrogent pas non plus sur l'origine du marché. L'échange marchand est en effet pour eux le modèle « naturel » de tous les rapports sociaux. Il s'en déduit que le marché est lui aussi une entité « naturelle », définissant un ordre antérieur à toute délibération et à toute décision. Constituant la forme d'échange la plus conforme à la nature humaine, le marché serait présent dès l'aube de l'humanité, dans toutes les sociétés. On retrouve ici la tendance de toute idéologie à « naturaliser » ses présupposés, c'est-à-dire à se présenter, non pour ce qu'elle est, en l'occurrence une construction de l'esprit humain, mais comme un simple descriptif, une simple retranscription de l'ordre naturel. L'Etat étant parallèlement rejeté du côté de l'artifice, l'idée d'une régulation « naturelle » du social par le biais du marché peut alors s'imposer.

En comprenant la nation comme marché, Adam Smith opère une dissociation fondamentale entre la notion d'espace et celle de territoire. Rompant avec la tradition mercantiliste qui identifiait encore territoire politique et espace économique, il montre que le marché ne saurait par nature être

enfermé dans des limites géographiques particulières. Le marché n'est en effet pas tant un lieu qu'un réseau. Et ce réseau a vocation à s'étendre jusqu'aux confins de la terre, puisque sa seule limite réside en fin de compte dans la faculté d'échanger. « Un marchand, écrit Smith dans un passage célèbre, n'est nécessairement citoyen d'aucun pays en particulier. Il lui est, en grande partie, indifférent en quel lieu il tienne son commerce, et il ne faut que le plus léger dégoût pour qu'il se décide à emporter son capital d'un pays dans un autre, et avec lui toute l'industrie que ce capital mettait en activité »[13]. Ces lignes prophétiques justifient le jugement de Pierre Rosanvallon, qui voit en Adam Smith « le premier internationaliste conséquent ». « La société civile, conçue comme un marché fluide, ajoute Rosanvallon, s'étend à tous les hommes et permet de dépasser les divisions de pays et de races ».

Le principal avantage de la notion de marché est qu'elle permet aux libéraux de résoudre la difficile question du fondement de l'obligation dans le pacte social. Le marché peut en effet être considéré comme une loi régulatrice de l'ordre social sans législateur. Régulé par l'action d'une « main invisible », elle-même neutre par nature puisque non incarnée par des individus concrets, il instaure un mode de régulation sociale abstrait, fondé sur des « lois » objectives censées permettre de régler les relations entre les individus sans qu'existe entre eux aucun rapport de subordination ou de commandement. L'ordre économique serait ainsi appelé à réaliser l'ordre social, l'un et l'autre pouvant se définir comme une émergence non instituée. L'ordre économique, dit Milton Friedmann, est « la conséquence non intentionnelle et non voulue des actions d'un grand nombre de personnes mues par leurs seuls intérêts ». Cette idée, abondamment développée par Hayek, s'inspire de la formule d'Adam Ferguson (1767) évoquant des faits sociaux qui « dérivent de l'action de l'homme, mais non de son dessein ».

On connaît la métaphore smithienne de la « main invisible » : « En recherchant son propre gain, l'individu [est conduit] par une main invisible à promouvoir une fin qui ne faisait nullement partie de son intention »[14]. Cette métaphore va très au-delà de l'observation, somme toute banale, que les résultats de l'action des hommes sont souvent bien différents de ceux qu'ils avaient escomptés (ce que Max Weber appelait le « paradoxe des conséquences »). Smith situe en effet cette observation dans une perspective résolument optimiste. « Chaque individu, ajoute-t-il, met sans cesse tous ses efforts à chercher, pour tout le capital dont il peut disposer, l'emploi le plus avantageux ; il est bien vrai que c'est son bénéfice qu'il a en vue, et non celui de la société ; mais les soins qu'il se donne pour trouver son avantage personnel le conduisent naturellement, ou plutôt nécessairement, à préférer précisément ce genre d'emploi qui se trouve être le plus avantageux à la société ». Et plus loin : « Tout en ne cherchant que son intérêt personnel, il travaille souvent d'une manière bien plus efficace pour l'intérêt de la société que s'il avait réellement pour but d'y travailler ».

Les connotations théologiques de cette métaphore sont évidentes : la « main invisible » n'est qu'un avatar profane de la Providence. Il faut aussi préciser que contrairement à ce que l'on croit souvent, Adam Smith n'assimile pas le mécanisme même du marché au jeu de la « main invisible », car il ne fait intervenir celle-ci que pour décrire le résultat final de la composition des échanges marchands. Par ailleurs, Smith admet encore la légitimité de l'intervention publique lorsque les seules actions individuelles ne parviennent pas à réaliser le bien public. Mais cette restriction sautera rapidement. Les néolibéraux contestent la notion même de bien public. Hayek interdit par principe toute approche globale de la société : aucune institution, aucune autorité politique ne doit s'assigner d'objectifs qui pourraient remettre en cause le bon fonctionnement de l'« ordre spontané ». Dans ces conditions, le seul rôle que la plupart des libéraux consentent à attribuer à l'Etat est de garantir les conditions nécessaires au libre jeu de la rationalité économique à l'œuvre sur le marché. L'Etat ne saurait avoir de finalité qui lui soit propre. Il n'est là que pour garantir les droits individuels, la liberté des échanges et le respect des lois. Doté non pas tant de fonctions que d'attributions, il doit dans tous les autres domaines rester neutre et renoncer à proposer un modèle de « vie bonne »[15].

Les conséquences de la théorie de la « main invisible » sont décisives, en particulier sur le plan moral. En quelques phrases, Adam Smith réhabilite en effet très exactement des comportements que les siècles passés avaient toujours condamnés. En affirmant que l'intérêt de la société est subordonné à l'intérêt économique des individus, il fait de l'égoïsme la meilleure façon de servir autrui. En cherchant à maximiser notre meilleur intérêt personnel, nous œuvrons sans le savoir, et sans que nous ayons même à le vouloir, à l'intérêt de tous. La libre confrontation sur le marché des intérêts égoïstes permet « naturellement, ou plutôt nécessairement », leur harmonisation par le jeu de la « main invisible », qui les fera concourir à l'optimum social. Il n'y a donc rien d'immoral à rechercher en priorité son intérêt propre, puisqu'en fin de compte l'action égoïste de chacun aboutira, comme par accident, à l'intérêt de tous. C'est ce que Frédéric Bastiat résumera d'une formule : « Chacun, en travaillant pour soi, travaille pour tous »[16]. L'égoïsme n'est donc finalement que de l'altruisme bien compris. Et ce sont les agissements des pouvoirs publics qui méritent au contraire d'être dénoncés comme « immoraux » chaque fois que, sous prétexte de solidarité, ils contredisent le droit des individus d'agir en fonction de leurs seuls intérêts.

Le libéralisme lie individualisme et marché en déclarant que le libre fonctionnement du second est aussi le garant de la liberté individuelle. En assurant le meilleur rendement des échanges, le marché garantit en effet l'indépendance de chaque agent. Idéalement, si le bon fonctionnement du marché n'est entravé par rien, cet ajustement s'opère de façon optimale, permettant d'atteindre un ensemble d'équilibres partiels qui définissent l'équilibre global. Défini chez Hayek comme « catallaxie », le marché constitue

un ordre spontané et abstrait, support instrumental formel de l'exercice des libertés privées. Le marché ne représente donc pas seulement la satisfaction d'un idéal d'optimalité économique, mais la satisfaction de tout ce à quoi aspirent des individus considérés comme des sujets génériques de liberté. Finalement, le marché se confond avec la justice même, ce qui conduit Hayek à le définir comme un « jeu qui augmente les chances de tous les joueurs », avant d'ajouter que, dans ces conditions, les perdants seraient mal venus de se plaindre et n'ont qu'à s'en prendre à eux-mêmes. Enfin, le marché serait intrinsèquement « pacificateur », puisque reposant sur le « doux commerce » qui, substituant par principe la négociation au conflit, neutralise du même coup le jeu de la rivalité et de l'envie.

On notera que chez Hayek, la théorie de la « main invisible » est reformulée dans une perspective « évolutionniste ». Hayek rompt en effet avec tout raisonnement de type cartésien comme avec la fiction du contrat social, qui implique l'opposition, classique depuis Hobbes, entre état de nature et société politique. Dans la lignée de David Hume, il fait au contraire l'éloge de l'habitude et de la coutume, qu'il oppose à tout « constructivisme ». Mais il affirme en même temps que la coutume sélectionne les règles de conduite les plus efficaces et les plus rationnelles, c'est-à-dire les règles de conduite fondées sur des valeurs marchandes, dont l'adoption conduit à rejeter l'« ordre tribal » de la « société archaïque ». C'est la raison pour laquelle, tout en se réclamant de la « tradition », il critique les valeurs traditionnelles et condamne fermement toute vision organiciste de la société. Pour lui, la valeur de la tradition vient en fait avant tout de ce qu'elle spontanée, abstraite, impersonnelle, et donc inappropriable. C'est ce caractère sélectif de la coutume qui expliquerait que le marché se soit peu à peu imposé. Hayek estime ainsi que tout ordre spontané est fondamentalement « juste » à la façon dont Darwin affirme que les survivants de la « lutte pour la vie » sont nécessairement les « meilleurs ». L'ordre du marché constitue dès lors un ordre social interdisant par définition à ceux qui en font partie de chercher à le réformer.

On voit par là que la notion de marché va chez les libéraux très au-delà de la seule sphère économique. Mécanisme d'allocation optimale des ressources rares et système de régulation des circuits de production et de consommation, le marché est aussi et surtout un concept sociologique et « politique ». Adam Smith lui-même, dans la mesure où il fait du marché le principal opérateur de l'ordre social, est amené à concevoir les relations entre les hommes sur le modèle des relations économiques, c'est-à-dire comme des relations à la marchandise. L'économie de marché débouche ainsi tout naturellement sur la société de marché. « Le marché, écrit Pierre Rosanvallon, est d'abord un mode de représentation et de structuration de l'espace social ; il n'est que secondairement un mécanisme de régulation décentralisé des activités économiques par le système des prix »[17].

Pour Adam Smith, l'échange généralisé est la conséquence directe de la

division du travail : « Ainsi, chaque homme subsiste d'échanges et devient une espèce de marchand, et la société elle-même est proprement une société commerçante »[18]. Le marché est donc bien, dans la perspective libérale, le paradigme dominant au sein d'une société appelée à se définir elle-même de part en part comme société de marché. La société libérale n'est que le lieu des échanges utilitaires auxquels participent des individus et des groupes qui sont tous mus par le seul désir de maximiser leur intérêt propre. Le membre de cette société, où tout peut s'acheter et se vendre, est soit un marchand, soit un propriétaire, soit un producteur, et dans tous les cas un consommateur. « Les droits supérieurs des consommateurs, écrit Pierre Rosanvallon, sont à Smith ce que la volonté générale est à Rousseau ».

A l'époque moderne, l'analyse économique libérale sera progressivement étendue à tous les faits sociaux. La famille sera assimilée à une petite entreprise, les relations sociales à un entrelacs de stratégies concurrentielles intéressées, la vie politique à un marché où les électeurs vendent leur vote au plus offrant. L'homme sera perçu comme un capital, l'enfant comme un bien de consommation durable. La logique économique sera ainsi projetée sur le tout social, dans lequel elle était naguère encastrée, jusqu'à l'englober entièrement. Comme l'écrit Gérald Berthoud, « la société peut alors se concevoir à partir d'une théorie formelle de l'action finalisée. La relation coût-bénéfice est ainsi le principe qui mène le monde »[19]. Tout devient facteur de production et de consommation, tout est censé résulter de l'ajustement spontané de l'offre et de la demande. Toute chose vaut ce que vaut sa valeur d'échange, mesurée par son prix. Et parallèlement, tout ce qui ne peut s'exprimer en termes quantifiables et calculables est tenu pour sans intérêt ou pour inexistant. Le discours économique s'avère ainsi profondément réificateur des pratiques sociales et culturelles, profondément étranger à toute valeur qui ne s'exprime pas en termes de prix. Réduisant tous les faits sociaux à un univers de choses mesurables, il transforme finalement les hommes eux-mêmes en choses — en choses substituables et interchangeables au regard de l'argent.

*

Cette représentation strictement économique de la société a elle aussi des conséquences considérables. Achevant le procès de sécularisation et de « désenchantement » du monde caractéristique de la modernité, elle aboutit à la dissolution des peuples et à l'érosion systématique de leurs particularités propres. Sur le plan sociologique, l'assomption de l'échange économique conduit à diviser la société en producteurs, propriétaires et classes stériles (comme naguère l'aristocratie), au terme d'un processus éminemment révolutionnaire dont Karl Marx ne fut pas le dernier à faire la louange. Sur le plan de l'imaginaire collectif, elle aboutit à un complet renversement des valeurs, en hissant au pinacle des valeurs marchandes qui avaient été de tout temps considérées comme inférieures par excellence, car relevant de la seule nécessité. Sur le plan moral, elle réhabilite l'esprit de calcul intéressé et les

comportements égoïstes, que les sociétés traditionnelles avaient toujours condamnés.

Considérée comme intrinsèquement dangereuse, dans la mesure où elle constitue le lieu d'exercice d'un pouvoir jugé « irrationnel », la politique se réduit, dans cette perspective, à la garantie des droits et à la gestion du social sous l'horizon de la seule expertise technicienne. C'est le fantasme de la « société transparente », la vision d'une société coïncidant immédiatement avec elle-même, hors de tout référent symbolique et de toute intermédiation concrète. A terme, dans une société entièrement régie par le marché et fondée sur le postulat d'autosuffisance de la « société civile », l'Etat et les institutions sont censées dépérir tout aussi sûrement que dans la sociétés sans classes imaginée par Marx. La logique du marché, comme l'a montré Alain Caillé, est en outre coextensive à tout un processus d'égalisation, voire d'interchangeabilité des hommes, par le biais d'une dynamique qui s'observe déjà dans l'usage moderne de la monnaie. « Le tour de passe-passe de l'idéologie libérale [...], écrit Caillé, réside dans l'identification de l'Etat de droit à l'Etat marchand, dans sa réduction au rôle d'émanation du marché. Dès lors, le plaidoyer pour la liberté des individus de choisir leurs propres fins, se renverse en l'obligation réelle qui leur est faite de n'avoir d'autres fins que marchandes »[20].

Le paradoxe est que les libéraux ne cessent d'affirmer que le marché maximise les chances de chaque individu de réaliser ses fins propres, tout en affirmant que ces fins ne peuvent être définies à l'avance, et qu'au demeurant personne ne peut mieux les définir que l'individu lui-même. Mais comment dire que le marché réalise l'optimum, si l'on ne sait pas en quoi consiste cet optimum ? On pourrait en fait tout aussi bien soutenir que le marché multiplie les fins des individus beaucoup plus qu'il ne leur donne les moyens d'y parvenir, ce qui accroît, non leur satisfaction, mais leur insatisfaction au sens tocquevillien du terme.

D'autre part, si l'individu est toujours par définition le meilleur juge de ses propres intérêts, qu'est-ce qui peut en ce cas l'obliger à respecter ne serait-ce qu'une norme de réciprocité ? La doctrine libérale veut que le comportement moral ne résulte plus du sens du devoir ou de la règle morale, mais de l'intérêt bien compris. En ne portant pas atteinte à la liberté d'autrui, je le dissuaderais de porter atteinte à la mienne. La peur du gendarme est censée faire le reste. Mais si j'acquiers la certitude qu'en transgressant la règle, je n'encours que très peu de risques d'être puni, et que la réciprocité m'indiffère, qu'est-ce qui peut bien m'empêcher de violer la règle ou la loi ? Evidemment rien. La seule prise en compte de mon intérêt propre m'invite au contraire à le faire aussi souvent que je le peux.

Dans sa *Théorie des sentiments moraux* (1759), Adam Smith écrit sans fard : « Même si parmi les différents membres de la société, il n'y a ni amour mutuel

ni affection, la société, bien que moins heureuse et moins agréable, n'est pas nécessairement dissoute. Elle peut subsister entre les hommes comme elle subsiste entre les marchands, par un sentiment de son utilité sans aucun lien d'amour mutuel et d'affection ; et si personne n'a la moindre obligation, ou n'est tenu à la moindre gratitude, la société peut encore se maintenir à l'aide de l'échange intéressé de services, selon une valeur convenue »[21]. Le sens de ce passage est clair. Une société peut très bien faire l'économie — c'est le mot qui s'impose — de toute forme de socialité organique, sans pour autant cesser d'être une société. Il lui suffit de devenir une société de marchands : le lien social se confondra avec le sentiment de son « utilité » et l'« échange intéressé de services ». Il suffit donc de participer aux échanges marchands, de faire librement usage de son droit de maximiser son meilleur intérêt, pour être humain. Smith dit certes qu'une telle société sera « moins heureuse et moins agréable », mais la nuance sera vite oubliée. On peut même se demander si, pour certains libéraux, la seule façon d'être pleinement humain n'est pas de se comporter à la façon des marchands, c'est-à-dire de ceux auxquels on n'accordait autrefois qu'un statut inférieur, non qu'on ne les regardait pas comme utiles, et même comme nécessaires, mais en raison même de cela qu'ils n'étaient qu'utiles — et que leur vision du monde était bornée par la seule valeur d'utilité. Ce qui pose évidemment la question du statut de ceux qui ne se comportent pas de la sorte, soit qu'ils n'en aient pas le goût, soit qu'ils n'en aient pas les moyens. Sont-ils encore des hommes ?

*

La logique du marché ne s'impose en réalité, progressivement, qu'à partir de la fin du Moyen Age, lorsque le commerce à longue distance et le commerce local commencent à être unifiés au sein de marchés nationaux sous l'impulsion d'Etats-nations en formation, désireux de monétariser à des fins de prélèvement fiscal des échanges intracommunautaires non marchands, auparavant insaisissables. Loin d'être un fait universel, le marché est donc un phénomène strictement localisé dans l'espace et dans le temps. Et ce phénomène, loin d'être « spontané », est au contraire institué. Tout particulièrement en France, mais aussi en Espagne, le marché ne se construit nullement contre l'Etat-nation, mais bel et bien grâce à lui. L'Etat et le marché naissent ensemble et progressent au même pas, le premier constituant le second en même temps qu'il s'institue lui-même. « A tout le moins, écrit Alain Caillé, convient-il de ne pas considérer marché et Etat comme deux entités radicalement différentes et antagonistes, mais comme deux moments d'un même processus. Historiquement, c'est d'un même pas que s'édifient marchés nationaux et Etats-nations, et les uns ne vont pas sans les autres »[22].

Tous deux se développent en effet dans la même direction. Le marché amplifie le mouvement de l'Etat national qui, pour asseoir son autorité, n'aura de cesse de détruire méthodiquement toutes les formes de socialisation intermédiaire qui, dans le monde féodal, constituaient autant de structures

organiques (clans familiaux, communautés villageoises, confréries, métiers, etc.) relativement autonomes. La classe bourgeoise, et avec elle le libéralisme naissant, continue et aggrave cette atomisation de la société, dans la mesure où l'émancipation de l'individu à laquelle elle aspire exige la destruction de toutes les formes non choisies de solidarité ou de dépendance qui représentent autant d'obstacles à l'extension du marché. « De ce point de vue, observe Pierre Rosanvallon, l'Etat-nation et le marché renvoient à une même forme de socialisation des individus dans l'espace. Ils ne sont pensables que dans le cadre d'une société atomisée, dans laquelle l'individu est compris comme autonome. Il ne peut donc pas y avoir d'Etat-nation et de marché, au sens à la fois sociologique et économique de ces termes, dans des espaces où la société se déploie comme un être social global »[23].

La nouvelle forme de société qui émerge de la crise du Moyen Age va donc se construire progressivement à partir de l'individu, de ses normes éthiques et politiques, et de ses intérêts, brisant peu à peu la coïncidence des espaces politiques, économiques et juridiques, voire linguistiques, que l'ancienne société tendait à réaliser. Au XVIIe siècle, l'Etat et la société civile continuent pourtant à ne faire qu'un : l'expression « société civile » est encore synonyme de société politiquement organisée. La distinction s'opère à partir du XVIIIe siècle, notamment avec Locke, qui redéfinit la « société civile » comme la sphère de la propriété et des échanges, l'Etat ou « société politique » étant voué désormais à assurer la protection des seuls intérêts économiques. Trouvant son point d'appui dans l'autonomisation de la sphère de la production et des échanges, et renvoyant au mode de construction de l'Etat moderne, caractérisé par la spécialisation des rôles et des fonctions, cette distinction conduit, soit à la valorisation d'une société politique issue du contrat social, comme chez Locke, soit à l'exaltation d'une société civile fondée sur l'ajustement spontané des intérêts, comme chez Mandeville[24] ou chez Smith. En s'autonomisant, la société civile ouvre en effet le champ au libre déploiement de la logique économique des intérêts. Le résultat est qu'avec l'avènement du marché, comme l'écrit Karl Polanyi, « la société est gérée en tant qu'auxiliaire du marché. Au lieu que l'économie soit encastrée dans les relations sociales, ce sont les relations sociales qui sont encastrées dans les relations économiques »[25]. C'est le sens même de la révolution bourgeoise.

La société prend du même coup la forme d'un ordre objectif, distinct de l'ordre naturel ou cosmique, qui coïncide avec la raison universelle à laquelle l'individu est censé avoir immédiatement accès. Son objectivation historique se cristallisera d'abord dans la doctrine politique du droit, dont on peut suivre le développement depuis Jean Bodin jusqu'aux Lumières. Parallèlement, l'économie politique va s'imposer comme une nouvelle science générale de la société, celle-ci étant conçue comme un processus de développement dynamique allant dans le sens du « progrès ». La société doit désormais faire l'objet d'une connaissance scientifique spécifique. Dans la mesure même où il accède à un mode d'existence supposé rationnel, et où toutes les pratiques se

soumettent d'elles-mêmes à la rationalité instrumentale comme principe ultime de régulation, le monde social doit nécessairement relever d'un certain nombre de « lois ». Mais du fait même de cette objectivation, l'unité de la société, tout comme son intégration dans une dimension symbolique, deviennent éminemment problématiques, d'autant que la privatisation des appartenances et des attaches ne va pas tarder à se traduire par la fragmentation du corps social, la multiplication conflictuelle des intérêts particuliers, et par un début de désinstitutionnalisation. De nouvelles contradictions vont bientôt apparaître, non plus entre la société instaurée par la classe bourgeoise et des survivances de l'Ancien Régime, mais à l'intérieur même de cette société bourgeoise, avec par exemple la lutte des classes.

La distinction entre le public et le privé, l'Etat et la société civile, s'accentue encore au XIXe siècle, généralisant une aperception dichotomique et contradictoire de l'espace social. Le libéralisme, ayant étendu son pouvoir, promeut désormais une « société civile » assimilée à la seule sphère privée et dénonce l'influence « hégémonique » du secteur public, ce qui l'amène à plaider pour la fin du monopole étatique sur la satisfaction des besoins collectifs et pour l'extension des modes de régulation intrasociétaux de nature marchande. La « société civile » prend alors une dimension largement mythique. Se définissant de moins en moins par elle-même que par opposition à l'Etat, comme représentation aux contours flous de ce qui lui est théoriquement soustrait, elle apparaît comme un opérateur idéologique plus que comme une réalité précise.

Dès la fin du XIXe siècle, cependant, des aménagements doivent être apportés à la logique purement économique de régulation et de reproduction de la société. Ces aménagements ne sont alors plus tant le résultat des résistances conservatrices que des contradictions internes de la nouvelle configuration sociale. La sociologie naît elle-même de la résistance que la société réelle oppose aux changements politiques et institutionnels, en marge de l'invocation d'un « ordre naturel » chez ceux qui dénoncent le caractère formel et artificiel du nouveau mode de régulation sociale. Chez les premiers sociologues, la montée de l'individualisme fait naître une double peur : peur de l'« anomie » résultant de la désintégration du lien social chez un Durkheim, peur d'une « foule » formée d'individus atomisés, puis soudainement réunis en « masse » incontrôlable, chez un Le Bon ou un Gabriel Tarde (qui tendent l'un et l'autre à ramener l'analyse des faits sociaux à une « psychologie »). La première trouvera surtout un écho chez les penseurs contre-révolutionnaires, la seconde sera principalement perceptible au sein d'une bourgeoisie soucieuse avant tout de se prémunir contre les « classes dangereuses ».

Alors que le marché avait été porté et institué par l'Etat-nation, l'antagonisme entre le libéralisme et le « secteur public » ira dès lors grandissant. Les libéraux ne cesseront de tonner contre l'Etat-Providence, sans réaliser que c'est l'extension même du marché qui rend inévitables des

interventions étatiques toujours accrues. L'homme dont la force de travail est abandonnée au seul jeu du marché est en effet vulnérable, car il peut arriver que, sur le marché, sa force de travail ne trouve pas preneur, ou même qu'elle ne vaille rien. L'individualisme moderne, par ailleurs, a détruit les relations organiques de proximité, qui étaient avant tout des relations d'entraide et de solidarité réciproque, faisant disparaître du même coup les anciennes formes de protection sociale. S'il régule l'offre et la demande, le marché ne régule pas les relations sociales, mais au contraire les désorganise, ne serait-ce que parce qu'il ne tient pas compte de l'existence d'une demande non solvable. L'essor de l'Etat-Providence devient alors une nécessité, puisqu'il est le seul à pouvoir corriger les déséquilibres les plus criants, à pouvoir atténuer les détresses les plus évidentes. C'est la raison pour laquelle, comme l'a bien montré Karl Polanyi, chaque fois que le libéralisme a paru s'imposer, on a paradoxalement assisté à un surcroît d'interventions étatiques rendues nécessaires par les dégâts causés dans le tissu social par la logique du marché. « A défaut d'une paix sociale relative par l'Etat-Providence, observe Alain Caillé, l'ordre de marché aurait été balayé purement et simplement »[26]. C'est cette synergie du marché et de l'Etat qui a longtemps caractérisé (et continue à certains égards de caractériser) le système fordiste. « La protection sociale, conclut Polanyi, est l'accompagnement obligé du marché autorégulateur »[27].

Dans la mesure où ses interventions visent à compenser les effets destructeurs du marché, l'Etat-Providence joue d'une certaine manière un rôle de « démarchandisation » de la vie sociale. Cependant, il ne peut pas se substituer intégralement aux formes de protection communautaire qui se sont effondrées sous l'effet du développement industriel, de la montée de l'individualisme et de l'expansion du marché. Par rapport à ces anciennes formes de protection sociale, il présente en effet des caractéristiques qui sont autant de limitations des bénéfices qu'il peut apporter. Alors que les anciennes solidarités reposaient sur un échange de prestations mutuelles qui impliquait la responsabilité de tous, il pousse à la déresponsabilisation et transforme les sociétaires en assistés. Alors que les anciennes solidarités s'inscrivaient dans un réseau de relations concrètes, il se présente comme une machinerie abstraite, anonyme et lointaine, dont on attend tout en pensant ne rien lui devoir. La substitution aux anciennes solidarités, immédiates, d'une solidarité impersonnelle, extérieure et opaque, est donc loin d'être satisfaisante. Elle est au contraire à la source même de la crise actuelle de l'Etat-Providence qui, de par sa nature même, semble voué à ne pouvoir metttre en œuvre qu'une solidarité économiquement inefficace parce que sociologiquement inadaptée. Comme l'écrit Bernard Enjolras, « dépasser la crise interne de l'Etat-Providence suppose, en conséquence, de retrouver les conditions de production d'une solidarité de proximité », qui sont aussi « les conditions d'une refondation du lien économique, afin de restaurer le synchronisme entre production de richesses et production du social »[28].

*

« Tout l'avilissement du monde moderne, écrivait Péguy, c'est-à-dire toute la mise à bas prix du monde moderne, tout l'abaissement du prix vient de ce que le monde moderne a considéré comme négociables des valeurs que le monde antique et le monde chrétien considéraient comme non négociables »[29]. Dans cet « avilissement », l'idéologie libérale porte une responsabilité majeure, dans la mesure où elle se fonde sur une anthropologie irréaliste et en déduit une série de conséquences erronées.

L'idée selon laquelle l'homme agit librement et rationnellement sur le marché n'est qu'un postulat utopique, car les faits économiques ne sont jamais autonomes, mais relatifs à un contexte social et culturel donné. Il n'y a pas de rationalité économique innée ; celle-ci n'est que le produit d'une élaboration sociale-historique bien déterminée. L'échange marchand n'est pas la forme naturelle de la relation sociale, ni même de la relation économique. Le marché n'est pas un phénomène universel, mais un phénomène localisé. Il ne réalise jamais l'ajustement optimal de l'offre et de la demande, ne serait-ce que parce qu'il ne prend en compte que la demande solvable. La société est toujours plus que ses composants individuels, comme la classe est toujours plus que les éléments qui la forment, parce que c'est elle qui les constitue comme tels, et qu'elle en est donc logiquement et hiérarchiquement distincte, comme le démontre la théorie des types logiques de Russell (une classe ne peut être membre d'elle-même, pas plus qu'un de ses membres ne peut à lui seul constituer la classe). Enfin, la conception abstraite d'un individu désinséré, « décontextualisé », dont les comportements reposeraient sur des anticipations strictement rationnelles et qui choisirait librement son identité à partir de rien, est une vision parfaitement insoutenable. Les théoriciens communautariens ou proches des communautariens (Alasdair MacIntyre, Michael Sandel) ont au contraire montré l'importance vitale pour les individus d'une communauté qui constitue nécessairement leur horizon, leur *épistémè* — fût-ce pour s'en forger une représentation critique —, tant pour la construction de leur identité que pour la satisfaction de leurs fins. Le bien commun est la doctrine substantielle qui définit la façon de vivre de cette communauté, et donc son identité collective.

Toute la crise actuelle provient de la contradiction qui s'exaspère entre l'idéal de l'homme universel abstrait, avec son corollaire d'atomisation et de dépersonnalisation des rapports sociaux, et la réalité de l'homme concret, pour qui le lien social continue d'être fondé sur les liens affectifs et les relations de proximité, avec leurs corollaires de cohésion, de consensus et d'obligations réciproques.

Les auteurs libéraux croient possible l'avènement d'une société qui serait entièrement conforme aux valeurs de l'individualisme et du marché. C'est une illusion. L'individualisme n'a jamais modelé la totalité des comportements

sociaux, et il ne le pourra jamais. Mieux encore, il y a de bonnes raisons de penser que c'est dans la mesure où une société reste encore en quelque façon holiste que l'individualisme peut s'y manifester. « L'individualisme, écrit Louis Dumont, est incapable de remplacer complètement le holisme et de régner sur toute la société [...] De plus, il n'a jamais été capable de fonctionner sans que le holisme contribue à sa vie de façon inaperçue et en quelque sorte clandestine »[30]. C'est ce qui confère à l'idéologie libérale sa dimension utopique. On aurait donc tort de ne voir dans le holisme qu'un legs du passé, nécessairement voué à disparaître. Même à l'époque de l'individualisme moderne, l'homme reste un être social. Le holisme réapparaît dès l'instant où, face à la théorie libérale d'une « harmonie naturelle des intérêts », on reconnaît l'existence d'un bien commun primant sur les intérêts particuliers.

A. B.

1. *Le désenchantement du monde*, Gallimard, 1985, p. 77.

2. *L'ère de l'individu. Contribution à une histoire de la subjectivité*, Gallimard, 1989, pp. 76-77.

3. Louis Dumont, *Homo æqualis. Genèse et épanouissement de l'idéologie économique*, Gallimard, 1977, p. 17.

4. Certains auteurs libéraux se sont cependant attachés à distinguer l'indépendance et l'autonomie, tandis que d'autres (ou les mêmes) s'efforçaient de faire la différence entre le sujet et l'individu, ou bien encore l'individualisme et le narcissisme. Contrairement à l'indépendance, l'autonomie reste en effet compatible avec la soumission à des règles supra-individuelles, même lorsque celles-ci proviennent d'une normativité autofondée. C'est par exemple le point de vue que défend Alain Renaut (op. cit., pp. 81-86). Cette démarche reste peu convaincante. L'autonomie est en effet bien différente de l'indépendance (à certains égards, elle en représente même le contraire), mais la question essentielle n'est pas là. La question essentielle est de savoir ce qui, d'un point de vue libéral, peut contraindre un individu à respecter une quelconque limitation de sa liberté, si cette limitation vient antagoniser son intérêt propre.

5. *De la liberté des Anciens comparée à celle des Modernes* (1819).

6. *La vertu d'égoïsme*, Belles Lettres, 1993.

7. Op. cit.

8. *Deuxième traité du gouvernement civil* (1690), chap. VIII.

9. *Du droit de la guerre et de la paix* (1625).

10. Outre qu'il soutient également la primauté d'un « mécanicisme » caractéristique de l'idéologie libérale, auquel il confère une valeur épistémologique fondamentale, Marx adhère lui-même à une métaphysique de l'individu qui a conduit Michel Henry à voir en lui «l'un des premiers penseurs chrétiens de l'Occident » (*Marx*, Gallimard, vol. 2, p. 445). La réalité de l'individualisme marxiste, par-delà son collectivisme de façade, a été établie par de nombreux auteurs, à commencer par Louis Dumont. « Toute la philosophie de Marx, écrit aussi Pierre Rosanvallon, peut [...] être comprise comme une tentative d'approfondissement de l'individualisme moderne [...] Le concept de lutte des classes lui-même n'a d'ailleurs de sens que dans le cadre d'une représentation individualiste de la société. Dans une société traditionnelle, il n'a au contraire aucune signification » (*Le libéralisme économique. Histoire de l'idée de marché*, Seuil-Points, 1989, pp. 188-189). Marx récuse certes la fiction de l'*Homo œconomicus* qui s'est développée à partir du XVIII[e] siècle, mais c'est seulement parce que la bourgeoisie en a fait usage pour aliéner l'individu réel et l'enchaîner à une existence rétrécie à la seule sphère de l'intérêt. Or, pour Marx, l'intérêt n'est que l'expression d'une séparation entre l'individu et sa vie. (C'est le fondement de ce qu'il y a de meilleur dans son œuvre, à savoir sa critique de la « réification » des rapports sociaux). Mais il n'entend nullement substituer à l'intérêt privé un quelconque bien commun. Il n'y a même pas chez lui d'intérêt de classe.

11. *De l'individualisme. Enquête sur le retour de l'individu*, PUF, 1985, p. 16.

12. Op. cit., p. VII.

13. *Recherches sur la nature et les causes de la richesse des nations*, Garnier-Flammarion, 1991, vol. 1, livre III, chap. 4.

14. Ibid., vol. 1, livre I.

15. Telle est, concernant le rôle de l'Etat, la position libérale la plus courante. Les libertariens (dits aussi « anarcho-capitalistes ») vont plus loin, puisqu'ils refusent même l'« Etat minimal » proposé par Robert Nozick. N'étant pas producteur de capital, alors qu'il est consommateur de travail, l'Etat est pour eux nécessairement un « voleur ».

16. *Harmonies économiques* (1851). C'est la thèse bien connue que soutient Mandeville dans sa *Fable des abeilles* : « Vices privés, vertu publique ».

17. Op. cit., p. 124.

18. Op. cit., vol. 1, p. 92.

19. *Vers une anthropologie générale. Modernité et altérité*, Droz, Genève 1992, p. 57.

20. *Splendeurs et misères des sciences sociales. Esquisse d'une mythologie*, Droz, Genève 1986, p. 347.

21. *The Theory of Moral Sentiments*, Clarendon Press, Oxford 1976, p. 86.

22. Op. cit., pp. 333-334.

23. Op. cit., p. 124.

24. *La fable des abeilles* (1714).

25. *La grande transformation. Aux origines politiques et économiques de notre temps*, Gallimard, 1983, p. 88.

26. Op. cit., p. 332.

27. Op. cit., p. 265.

28. « Crise de l'Etat-Providence, lien social et associations : éléments pour une socio-économie critique », in *Revue du MAUSS*, 1er semestre 1998, p. 223.

29. *Note conjointe sur M. Descartes*, Gallimard.

30. Op. cit.